

¿ Quien fué el filósofo de la Revolución de Mayo ?

Por JORGE BITURRO

I. — EL PROBLEMA ACTUAL DE NUESTRA HISTORIA: SU SOLUCION. — II. — EL PROBLEMA DE LOS HISTORIADORES. — III. — ROUSSEAU Y LA REVOLUCION FRANCESA: EL LIBERALISMO. — IV. — LA DEMOCRACIA DE SUAREZ.

La pregunta que encabeza este trabajo me fue sugerida por el enjundioso estudio del R. P. Farlong, titulado *"Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución Argentina de 1810"*, publicado junto con algunos otros bajo el título de *"Presencia y sugestión del Filósofo Francisco Suárez"*, (Edit. Kraft).

Y la pregunta no nació porque las pruebas que aportara el R. P. Farlong dejaran algo que desear desde el punto de vista histórico o lógico, sino por el contrario: siendo tal la evidencia de estas pruebas, el profano en historia se encuentra desconcertado. Por todo lo que generalmente se lee, pareciera que la primogenitura ideológica de la revolución de Mayo, correspondiese más a Juan Jacobo Rousseau que a Francisco Suárez.

La impresión profunda que queda en el alma del lector es, en muchos puntos, semejante a la que pudo haber padecido una mente que en la época de Kant se

topase de buenas a primeras con la Crítica de la Razón Pura. Cuando el filósofo de Koenigsberg introdujo la "Revolución Copernicana" en el mundo de la filosofía, esta pobre disciplina lo estaba pasando muy mal. Se autoafirmaba la Reina de las Ciencias, y sus cultores estaban perfectamente de acuerdo en esta afirmación. Lo desgraciado de la situación consistía en que estaban de acuerdo solamente en esa afirmación. En todas aquellas que no concernían al valor de la ciencia, se oponían diametralmente.

La analogía es total, si la comparamos con nuestra historia. Todos los cultores de nuestra historia están perfectamente de acuerdo en que la historia de nuestra tierra es sumamente importante. Ponen aquí punto, y comienzan luego los desacuerdos más absolutos y radicales.

Los mismos personajes, los mismos acontecimientos, son juzgados con tal disparidad de criterios, que quien pretenda

honesta y científicamente llegar a una conclusión acertada, basándose en el testimonio de los historiadores, queda sumido en la mayor de las confusiones.

Quien haya leído algunos libros de historia argentina, o haya asistido a disputas históricas (que en los últimos tiempos se suscitaron honestamente), no podrá afirmar con certeza, por ejemplo, si Caseros fue el comienzo de nuestra democracia o el origen de nuestra dependencia de los Ingleses; si Rosas y los caudillos fueron el espíritu de la Patria o unos monstruos ignorantes; si Sarmiento fue el alma de nuestra cultura o un provinciano resentido, con mucha ambición y pocas luces; y por último, si Mayo fue el triunfo del Romanticismo filosófico, o la consecuencia natural de la docencia jesuítica.

Frente a tal caos ideológico, sólo caben dos conductas: una emotiva, y otra intelectual. La emotiva, optará por embarcarse en una de estas opiniones, guiada por gustos literarios o políticos, o bien dejará ambas de lado, despreciando nuestra historia. La intelectual, por el contrario, se enfrentará con el problema, y tratará de darle solución.

A primera vista, la intelectual, cuando quiere ser auténtica, está en inferioridad de condiciones con respecto a la afectiva, ya que la afectiva podrá alegar una serie de razones en su pro; cosa que no podrá hacer la intelectual. Se adoptan en historia posiciones definidas emotivamente porque existen sólidas razones que las fundamentan. Se arrojan los libros por la borda porque dan náuseas sus contradicciones. Se adopta la línea Mayo-Caseros o la Rosista, porque la historia (para quienes adoptan emotivamente estas posiciones) debe servir de instrumento, a las actuales direcciones políticas. En cambio, la posición intelectual, frente a la historia argentina, carece de todas es-

tas sólidas razones. A ella le basta con que exista un problema, para lanzarse resueltamente a la búsqueda de su solución.

El problema ejerce sobre el intelecto, acostumbrado a la investigación, el mismo magnetismo que el movimiento de una capa roja sobre las vísceras del toro. El toro ve el capote y embiste. El intelectual ve el problema y pretende solucionarlo. Si se le preguntase a uno y a otro, qué razones tienen, probablemente no sabrían qué responder. El placer de embestir en el toro, y del saber en el intelectual, no pueden reducirse al esquema de una razón.

I. — EL PROBLEMA ACTUAL DE NUESTRA HISTORIA: SU SOLUCION

El país que nos toca vivir hoy —donde la Universidad, según sus propias afirmaciones, ha intentado cumplir hasta el presente exactamente la misma función que el periodismo, es decir, dar soluciones e informaciones— ha perdido irremediablemente el sentido y el valor del problema en todos sus órdenes. Y con esto, se ha perdido también, a mi entender, la capacidad de investigar. Tal actitud mental, propia del positivismo, reduce y rebaja la tónica vital, en la que el hombre alcanza su máxima expresión, produciendo un estilo de vida, muy semejante al del animal, cuyo interés no se concentra tanto en los problemas, cuanto en las soluciones.

El problema, sometido al periódico y a la universidad que ejerce función de periódico, entregando empaquetado, junto con un diario o con un diploma, lo que se debe saber, y lo que se debe usar, es despojado de su capacidad crítica, y de hombre pasa a ser un simple funcionario.

Que la vida moderna, es la vida de funcionario y no la de hombre, lo denunciaron con términos evidentes, Marcel y Ortega, de modo que sería redundancia todo lo que se diga sobre el tema. Pero he deseado hacer esta pequeña aclaración porque los hombres de hoy no escapamos desgraciadamente al contagio del funcionalismo. Y como estas líneas, pretenden más que dar una solución, plantear un problema, necesito ponerme a cubierto de las objeciones naturales que pueden aparecer.

Cuando se exige que nos problematice-mos, ya sea en política, en economía o en historia, fruncimos habitualmente el ceño y nos separamos de quienes tienen tan inusitada y peregrina idea. ¿Por qué? Porque estamos habituados a que se nos entreguen soluciones hechas.

Sin embargo, a nadie escapa que dentro del orden específicamente humano, el problema y la problematización, es una actividad propia e irrenunciable y, dentro del orden científico, es aquello que exclusivamente puede crear ciencia legítima y auténtica.

Sólo frente al problema el hombre actúa como hombre siendo capaz de exigir allí el máximo de sus calidades y capacidades mentales, y sólo exigiendo al máximo sus capacidades mentales, el hombre llega a realizar legítima ciencia.

Todas estas afirmaciones, aparentemente gratuitas para el común sentir, cobran vigor y vigencia, cuando se sabe concretamente en qué consiste un problema y qué relación guarda con el saber humano.

Generalmente, las soluciones, sean periodísticas, técnicas o científicas, es lo más brillante del saber humano, pero desde el punto de vista del saber mismo, o si se quiere para ser más exactos, del investigar, no es lo más importante. Si recorremos la historia de la ciencia, nos daremos cuenta inmediatamente de esto.

En el orden de la técnica curativa, la vacuna Salk es importantísima; pero su causa objetiva, quiérase o no, fue la poliomielitis, frente a la cual el hombre no se resignó a permanecer indiferente. El psicoanálisis es una terapéutica magnífica y un método de investigación psicológica valioso; pero nunca hubiese existido sin la neurosis incurable para los métodos comunes. La teoría del acto y de la potencia, son elucubraciones metafísicas de valor imperecedero; pero jamás hubiesen salido a luz, sin que el movimiento del Cosmos, pareciese contradictorio.

En una palabra, el problema es el alma de la ciencia, y el problema surge en el hombre que frente a una situación que no debe ser (la polio), no se resigna a permanecer indiferente, o que frente a una contradicción (el movimiento), que no puede ser, no admite que esto quede en el mundo de lo ignorado o de la confusión.

Por ello, frente a nuestra historia, pretendo hacer surgir el problema. Aparentemente, lo más problemático de ella, creo que consiste en que no tiene problema.

Por ahora, y según se presenta, la historia argentina no plantea ningún problema que verdaderamente le afecte. Grosso, Mitre, Levene, J. M. Rosa y la mayoría de nuestros historiadores, representan una voluminosa solución del saber histórico argentino; pero tal cosa no es más que un conjunto de soluciones individuales e inconciliables entre sí. Por consiguiente es cierto que el problema de nuestra historia consiste en no tener problema. Y esta manifestación verbal que puede parecer un juego de palabras, es la expresión de una verdad incontestable sobre todo si se tiene en cuenta lo que escriben los historiadores.

No es posible que histórica y objetivamente Juan Manuel de Rosas resulte

ser un monstruo sanguinario por un lado, y por las mismas causas también se lo considere como un patriota incomparable; que Sarmiento sea al mismo tiempo un maestro ejemplar y un provinciano resentido; que la Revolución de Mayo aparezca como un producto del enciclopedismo y del romanticismo, y simultáneamente del catolicismo de Francisco Suárez. Los ejemplos se pueden multiplicar hasta el infinito, surgiendo de todos ellos en forma evidente y diáfana la premisa de que nuestra historia, por ahora no tiene problema, es decir que por ahora no es ciencia, aunque nuestros historiadores sí tienen su problema, y eso es lo que pretendemos abordar en este momento.

II. — EL PROBLEMA DE LOS HISTORIADORES

Este tema podemos resumirlo de la siguiente manera: ¿Cómo se explica que hombres honestos, inteligentes, capaces de observar los mismos hechos de nuestra historia, lleguen a narraciones y aseveraciones tan dispares como contradictorias?

¿Es por ventura, la historia argentina, contradictoria? ¿Sus próceres, junto con sus hechos, son de tal manera polifacéticos que admitan impunemente, juicios opuestos?

Estas preguntas traen a la mente, aún para la de quienes no tienen el hábito de reflexionar filosóficamente, el cuento de los ciegos y el elefante. Si frente a una misma especie de paquidermo, tengo dos testimonios sinceros: uno que afirma parecerse a columnas griegas, y otro a una manga de riego, mi deber no es pensar que el elefante se transforme sino que los testigos no son exactos en sus apreciaciones.

Lo mismo acontece con nuestra historia. Los testigos no están de acuerdo.

¿Qué pensar? ¿La historia se transforma o los testigos yerran? Y si yerran, ¿en qué? y ¿por qué?

Podrá pensar alguno que estas preguntas no pertenecen al campo histórico, sino más bien, al filosófico. Así es, no va muy descaminado quien tal cosa piensa.

Pero, para calmar inquietudes, quiero que se recuerde que así como cuando hay litigio entre ciudadanos se debe recurrir a la autoridad, así también cuando entre ciencias o científicos hay discrepancia, la única ciencia que puede dar su palabra rectora y juzgar de la misma, es la filosofía.

Por esta razón, no sólo quiero que se sospeche que esta pregunta es estrictamente filosófica, sino que desco que se sepa que lo es rigurosamente. Y esto por dos motivos: en primer lugar, porque hasta ahora (vuelvo a repetirlo), nuestra historia no tiene problema; y, en segundo lugar, porque el problema nace del historiador, es decir del hombre, en su actuar científico. Cuáles sean las razones de sus aciertos y de sus desvíos, sólo puede darlas la filosofía.

Aunque parezca mentira, el esfuerzo de dirigirse a las alturas de la conceptualización psicológica o metafísica, hará posible lograr una cabal comprensión y un adecuado saber de nuestra historia, tarea que a su vez permitirá tender las líneas directrices hacia la solución de la pregunta propuesta en este trabajo.

a) *El conocer y el saber.* — La mayoría de la gente usa indistintamente estas dos palabras de tal manera que al identificarlas, las convierte en sinónimos. Sin embargo, en realidad, la conducta humana tiene matices diferenciados cuando *conoce* y cuando *sabe*, en tal forma que esta comunidad de términos no se justifica.

Un ejemplo cotidiano servirá para aclarar la diferencia. Todos los hombres

experimentan normalmente su cuerpo y tienen un *conocimiento* del mismo; sin embargo, este *conocimiento* dista muchísimo de un *saber* sobre el cuerpo humano. Si sentimos un dolor de estómago, no recurrimos precisamente a nuestro *conocimiento* del cuerpo humano, sino a un médico, quien tal vez nunca experimentó tal dolor, pero *sabe* del cuerpo humano, *sabe* de su funcionamiento, de sus deficiencias y de sus causas.

Esto mismo acontecería si tres observadores, supongamos un psicoanalista materialista, un católico, y un tercero que ignorase tanto el psicoanálisis como el catolicismo, estuviesen observando las ceremonias de la misa en un templo. Tanto para el católico cuanto para el psicoanalista, *lo que observan o conocen* en ese momento, tiene un contenido que sobrepasa a la visión sensorial. El tercero, en cambio, *viendo*, no *sabe* absolutamente nada de lo que está aconteciendo.

El motivo fundamental de esta división entre el *saber* y el *conocer* (hablamos ahora en términos rigurosamente filosóficos, dejando de lado las comparaciones), consiste en que el hombre va *conociendo* el mundo que le rodea, por parcelas. Nunca los sentidos dan una totalidad de la cosa observada, sino sólo una parte, y ciertamente no la parte principal, sino la secundaria, la periférica. La que haya detrás de esa parte, le corresponde a la inteligencia *descubrirlo* o *saberlo* o ponerlo debajo, que es lo mismo que suponerlo.

Este transmundo inteligible, que le da valor y sentido a todo el mundo sensible que *conocemos* correctamente, se forma a fuerza de *investigaciones*, de *evidencias* y de *verdades*. Entonces es cuando todo ello se llama auténticamente, *saber*.

Pero acontece que no todos tienen ni tiempo, ni capacidad para formarse ese mundo inteligible a fuerza de investiga-

ciones y evidencias; y quieras que no, deben pensar e interpretar lo que *conocen* dentro del marco de lo que *saben*.

Por eso es que confían en otros hombres, cuya función es realizar ese trabajo. Entonces, *saben*, pero en virtud de las palabras y afirmaciones de otros. Por último, cuando no *sabe*, ni porque se confía en los otros, ni porque se investigó personalmente, *se supone*. Es decir, deja a la imaginación, la interpretación de lo que se está viendo y percibiendo, colocándolo debajo de esas visiones un mundo de imágenes y fantasías, creando lo que se denomina el *pensamiento mítico*.

De esta exposición, quedan dos proposiciones diáfanas y evidentes: 1) nunca *conocemos* el mundo en su totalidad; 2) esta totalidad, en el cual *sabemos* el mundo, tal cual se nos presenta en la actividad común y corriente de los hombres, da la clave y la interpretación de los hechos que observamos.

Pero unas veces se da auténtica y verdadera en el investigador; otras se da verdadera pero no de modo auténtico, en el que cree, pero no investiga. Y por último, también se da falsa en el pensamiento mítico.

b) *El conocer y el saber históricos*. — Armados pues de estos conceptos, enfrentemos a nuestros historiadores, y a sus proposiciones contradictorias para poder explicárnoslos.

Si en algunos pensamientos humanos, tiene suma importancia *saber* el transmundo de la inteligencia y de la interpretación, en la historia la tiene primordialísima. La razón es muy sencilla. El biólogo, el matemático y el filósofo que investigan las cosas, tienen su objeto a mano. En el momento que deseen, lo pueden tocar y palpar. Trabajan sobre las cosas que *son y ahora*. Una célula, puede ponerse debajo del microscopio en el momento que se quiera. El historia-

dor nunca puede poner frente a sí a ningún personaje histórico. Precisamente por ser ese personaje o ese hecho histórico, estamos diciendo que ahora ni está, ni es. El historiador trabaja sobre cosas que *no son ahora*, sino que simplemente *fueron*.

Si los tres observadores antes descritos que presenciaban los actos de una misa se convirtieran en historiadores, y se les pidiese que narrasen el hecho desde un punto de vista histórico, el católico diría que era el acto de culto más trascendental que se realizaba; el psicoanalista, que la realización de tal acto permitía al pueblo liberarse de algún complejo infantil; el ignorante, por último, que se practicaban cosas extrañas e inexplicables.

Lo que ninguno podría hacer es ver ahora, en concreto, esa misa. Y, si por hipótesis, no fuese posible volver a presenciar nunca más tal ceremonia, ni quedase libro alguno revelado donde encontrarse el sentido de la misma, de modo que *la única fuente de conocimientos* sobre la misa, fuesen los tres testimonios de estos tres historiadores, acontecería que nunca podríamos saber la verdad legítima y auténtica.

Podríamos, sí, optar por uno o por otro, según nos pareciese, pero evidentemente esta opción no sería bajo ningún aspecto, legítima.

Es que el historiador, por tener que trabajar en el pasado, es decir sobre algo que ahora no es, y que su ser actual está dado o por la memoria de los hombres o por el simbolismo de los monumentos, tiene la obligación de reconstruir, según su leal entender y sentir.

Y precisamente esta es la causa de tantas contradicciones en nuestra historia. Cuando debemos reconstruir e interpretar hombres y gestas humanas, comete-

mos facilísimamente el error de atribuir a nuestros personajes, nuestros mismos sentimientos, nuestras mismas ideas y nuestras mismas perspectivas. La mayoría de las veces, el historiador, de acuerdo a esto, intenta *personalizar*, es decir, hacer vivir a su personaje histórico en la misma tónica vital que está viviendo él individualmente. Desconoce que una vida con sus ideas, sus sentimientos, sus perspectivas y sus preocupaciones no se repite. Que la vida no es concepto y que por lo tanto no es general, común, sino particular e individual. Que las palabras que se pronunciaron en una época histórica determinada, precisamente porque el marco del saber de esa época era distinto, no tienen ni el mismo sentido, ni el mismo valor que se le atribuyen en su época.

Por eso, la auténtica historia tiene que tender, para poder comprender hombres y épocas, a *despersonalizar*, es decir, a ser lo más objetiva posible, podando toda interpretación moderna injertada en hechos antiguos. Y además, si realmente quiere recrear y *saber* auténticamente de una época, debe fundamentalmente *recrear no hombres y hechos, sino sabidurías*, es decir, debe recrear todo el mundo de ideas, conocimientos o mitologías donde los gestos y las palabras de esos hombres tomaban sentido y valor, nutriéndose como desde su raíz. Esto podría denominarse hacer historia radical o fundamental, que es la que falta en buena parte en nuestros historiadores. En lugar de trabajar en profundidad, buscando cuál es el suelo ideológico de donde toman energía los acontecimientos históricos, se dedican a hacer historia horizontal y superficial. Observando un hecho lo conectan con otro parecido o con su causa inmediata, interpretando las palabras y los gestos antiguos como si se tratase de hombres modernos.

c) *¿Es Suárez el filósofo de la Revolución de Mayo?* — No me cabe ninguna duda que las palabras que encabezan el estudio citado del P. Furlong, habrán levantado vehementes protestas en muchos. Dice así:

“Al aseverar que Francisco Suárez fué el filósofo de la Revolución de Mayo, queremos expresar que fué él, y no otro, quien dió a los hombres de 1810 la fórmula filosófico-jurídica con la que habrían de abrir, y en efecto abrieron, fácil brecha en el vetusto torreón del coloniaje; que fué él, y no otro, quien extendió ante los próceres de 1810 el substratum ideológico, razonado y firme, sobre el que habrían de levantar, y en efecto levantaron, una nueva estructuración... Y el conjunto de estas proposiciones acaba de la siguiente manera: Juan Jacobo Rousseau, no fué, ni pudo ser, el filósofo de la Revolución Argentina”.

Tales afirmaciones contundentes y macizas, no pueden dejar de provocar conmociones en aquellas mentes acostumbradas a pensar que la Revolución Francesa, anterior a Mayo, instauró una democracia en Francia. Siendo Rousseau el portavoz de la Revolución Francesa, y dado que nuestra Revolución de 1810, instaura también una democracia, se sigue que Rousseau, portavoz de la Revolución Francesa, es también quien da la ideología de la Revolución de Mayo.

Los argumentos aducidos en el estudio citado, son de tal valor, que en mi opinión, prueban fehacientemente que nada tuvo que ver Rousseau con la Revolución de Mayo. Pero, ¿cómo es posible que tales argumentos no convenciesen a otros historiadores? ¿Por ventura, los que estudian detenidamente la historia se dejan llevar por vagas impresiones cronológi-

cas y espaciales, como lo hacemos los profanos?

No puedo afirmar absolutamente que todos los historiadores hagan ésto; pero la acusación que se les puede hacer —y esta acusación pone en evidencia la razón de nuestros desacuerdos históricos—, es que piensan la historia antigua con conceptos y esquemas modernos. Entienden la periferia del hombre y del hecho histórico, y en esta periferia injertan otro espíritu, otra sabiduría, y por esta razón les resulta contradictorio.

Uno de los ejemplos más evidentes está, precisamente, en conocer las causas ideológicas de la Revolución de Mayo y por este motivo me voy a detener más en ello.

IV. — ROUSSEAU Y LA REVOLUCION FRANCESA. EL LIBERALISMO.

Cuando Mitre o Vicente López se encargan de escribir nuestra historia, es indudable que el liberalismo Roussoniano no sólo se había extendido por el mundo, sino que (y esto es lo más importante), en la mente de estos hombres se presentaba como el único prototipo de democracia, que, por otra parte, encontraba en Rousseau su genio inspirador. Si bien es cierto que Moreno, Belgrano y la mayoría de los pensadores de la Revolución de Mayo, habían sido inspirados por la ideología jesuítica, también es cierto que entre éstos y sus historiadores había transcurrido, lo que, en el decir de Ortega, constituye una generación. Por consiguiente, era fácil identificar la Bastilla con el Congreso de 1810, y mucho más fácil creer que en Buenos Aires se había instaurado una democracia tipo francés.

Lo que acontecía era, que el gesto exterior de la Revolución Francesa y de la

Revolución de Mayo se parecían, y como lo triunfante ideológicamente en la época de los historiadores era el liberalismo roussoniano, no les resultó difícil identificar las dos, y creer de buena fe, que la causa ideológica era también la misma. Esto, pese a que Rousseau, más que inspirador, fue expresión de la Revolución Gállica.

Por esta razón, y para que no parezca la crítica anterior una simple aseveración sin fundamento, preguntémonos: ¿qué tipo de hombre argentino fue el que estructuró la revolución, y cuál el tipo de hombre francés? El interés de esta pregunta radica en que, según sea el tipo de hombre, es decir, según sea su estructura profunda psicológica, ideológica y moral, así también será el terreno donde germinarán las ideas.

La cultura, el arte, la filosofía, la política, presuponen un cierto tipo psicológico, sin que esto signifique aceptar un relativismo. Es decir, que el hombre cuando crea cultura, guarda un cierto estilo y cuando acepta un germen de cultura, es porque de alguna manera coincide con su tipo.

Una pagoda en el Buenos Aires antiguo, hubiera sido tan disconforme con el tipo argentino, que nadie dudaría en pensar que ella no nació de él. Por lo que creo entender de la democracia roussoniana, está tan fuera del estilo y del tipo argentino de 1810, que afirmar que la Revolución de Mayo es producto de Rousseau, es tan descabellado como decir que la doctrina de Confucio es el motivo ideológico de nuestros templos en las provincias.

¿En qué consiste la democracia Roussoniana? Creo que nadie puede darnos una respuesta más acertada que el mismo Rousseau en su tratado "*Du Contrat Social*". Pese a que sería mucho más perceptible sensorialmente evocar la figura

de un "citoyen" francés y un gaucho argentino, preguntando si es posible que ambos estuviesen movidos por la misma ideología, prefiero abandonar esta vía sensible yendo por la ideológica por ser más científica, aunque menos brillante. La definición de hombre está dada por Rousseau cuando trata del sujeto de su escrito, diciendo:

"L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux".

La naturaleza del hombre, según Rousseau, es ser libre y su condición actual es ser esclavo. Toda asociación aún la familiar se mantiene por convención o pacto. La social, que es la creadora del orden social, y que denomina "Pacto Social", es sin embargo de naturaleza muy especial. Veámosla con sus mismas palabras (1. c. c. VI, edit. egloff, Paris, 1946):

"Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. Les clauses de ce contrat son tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule: savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec toute ses droits à toute communauté..."

Por consiguiente, para Rousseau, el problema consiste en saber cómo el hombre libre puede permanecer libre, es decir sin obedecer a otro más que a sí mismo; y simultáneamente no libre, es decir obediente a un orden social. La solución de esta antinomia la encuentra en el pacto, el cual obliga siempre en tanto se guarden sus cláusulas y deja de obligar como cualquier pacto, desde el momento en que una de las cláusulas falla. Y la cláusula del pacto que sintetiza a todas las otras la encuentra en aquello de *"que cada asociado renuncie a todos sus derechos en favor de la comunidad"*, alienándose totalmente. Para no hacer largo y tedioso este escrito, conviene ahora preguntar: ¿a qué tipo de hombre responde esta concepción de la sociedad? Creo que nadie llegó más hondo en este problema psicológico-social, que Ortega y Gasset, en *"El Espectador"*, año 1917, bajo el título de *"Democracia Morbosa"*. Dice:

"A Nietzsche debemos el descubrimiento del mecanismo que funciona en la conciencia pública degenerada: le llamé RESENTIMENT. Cuando un hombre se siente a sí mismo inferior por carecer de ciertas calidades —inteligencia o valor o elegancia— procura indirectamente afirmarse ante su propia vista negando la excelencia de esas cualidades. Como ha indicado finalmente un glosador de Nietzsche, no se trata del caso de la zorra y las uvas. La zorra sigue estimando como lo mejor la madurez del fruto, y se contenta con negar esa estimable condición a las uvas demasiado altas. El resentido va más allá: odia

la madurez y prefiere lo agraz. Es la total inversión de los valores: lo superior, precisamente por serlo, padece una capitis diminutio, y en su lugar triunfa lo inferior.

El hombre de pueblo, suele o solía tener una sana capacidad admirativa. Cuando veía pasar una duquesa en su carroza se extasiaba, y le era grato cavar la tierra de un planeta donde se ven, por veces, tan lindos espectáculos transeuntes. Admira y goza el lujo, la prestancia, la belleza, como admiramos los oros y los rubíes con que solemniza su ocaso el Sol moribundo. ¿Quién es capaz de envidiar el áureo lujo del atardecer? El hombre de pueblo no se despreciaba a sí mismo: se sabía distinto y menor que la clase noble; pero no mordía su pecho el venenoso resentimiento. En los comienzos de la Revolución Francesa una carbonera decía a una marquesa: "Señora, ahora las cosas van a andar al revés; yo iré en silla de manos y la Señora llevará carbón". Un abogadete "resentido" de los que hostigaban al pueblo hacia la revolución, hubiera corregido: "No, ciudadana; ahora vamos a ser todos carboneros".

Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismas, y casi siempre con razón. Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta: ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial".

Hasta aquí Ortega. Y no hace falta repetir la profundidad de este análisis, que puede aplicarse tanto a los ideólogos cuanto a las causas determinantes de la Revolución Francesa.

Pero quiero que se me entienda. No pretendo decir que el sistema que derrocó la Revolución Francesa, fuese un sis-

tema justo y equitativo. Todo lo contrario. Lo único que quiero decir es que, si en algún pecho existió el resentimiento, fue en el de los inspiradores e ideólogos de la Revolución Francesa, y por diversos motivos, también en el pueblo. El baño de sangre que asoló a Francia en esa época, bien analizado, demuestra que no fue la justicia quien inspiró esa Revolución, sino el resentimiento.

Ahora bien, comparemos esta estructura humana que produce la Revolución Francesa —haciéndose luego idea en Rousseau—, con la estructura humana, subyacente en las concepciones de Suárez.

V. — LA DEMOCRACIA DE SUÁREZ

Suárez, antes que filósofo y jurista, es teólogo. Por consiguiente sabe que el hombre no es esencialmente omnida libertad; por otra parte sabe que esa libertad no puede bajo ningún concepto, pese a no ser omnida, alienarse totalmente, ni a un hombre ni a todo el cuerpo social.

La estructura fundamental de la persona humana, por su dependencia de Dios Creador y por su relación con Dios Redentor, es la de ser, no por una ficción jurídica sino por una realidad intrínseca, Hijo de Dios, partícipe de la Naturaleza Divina, Templo vivo del Espíritu Santo y Heredero del Cielo. Aquí encuentra, pues, el teólogo, el fundamento de la dignidad de la persona; dignidad que no puede someterse a ningún cuerpo ni privado ni social. Precisamente, la dependencia del Creador es la razón teológica de la independencia con respecto a cualquier otra creatura.

Pero, existía algo más que una formulación teológica de la dignidad y gran-

deza de la creatura humana en el tiempo de Suárez y en el tiempo de la Evangelización americana. El cristianismo durante muchos siglos había practicado esta doctrina, ya que lo más excelso, la Sagrada Eucaristía, era participada tanto por el señor cuanto por el esclavo. La jerarquía entre cristianos, tenía una medida diferente a la social, al privilegio o a la casta y nacimiento.

Frente a Dios y a Jesucristo, desde el Papa hasta el último Clérigo; desde el emperador hasta el esclavo de la gleba, todos eran pecadores y necesitaban de ! Redención.

El bautismo y la vida de gracia, produce una transformación interior, que lo liga al cristiano profundamente a Dios, por eso el hijo del esclavo de la gleba era ungido con el mismo crisma con que se ungía a los reyes.

La sumisión de los súbditos en el cristianismo, está atemperado por la grandeza interior de la Redención que transforma el alma de cada uno de los hombres.

No es difícil pues comprender, cómo desde la igualdad sobrenatural se llega a la concepción suareziana de la democracia.

La comunidad política se forma por el consentimiento y la voluntad de cada uno de los miembros que la componen. El argumento de razón que fundamenta esta afirmación es, para quien está habituado a la técnica escolástica, sumamente sencillo. El medio conducente al fin le corresponde al sujeto que está destinado a este mismo fin. La autoridad que es forma de la comunidad política, y medio para lograr el bien común, no está en un determinado particular, sino en toda la comunidad. Y por medio de una convención, los hombres la delegan en un

individuo o en un cuerpo colegiado. (De leg. 1. 3.).

La potestad política *"es dada a la comunidad de los hombres por el Autor de la Naturaleza; pero no sin la intervención de la voluntad y consentimiento de los hombres de quienes la tal comunidad perfecta se forma..."*

Por esta razón la democracia, que enseñaron en América los Jesuitas, está idealizada en Suárez, siendo practicada por la Iglesia en sus sacramentos y en su vida.

El fundamento de esta democracia es esencialmente teológico. El hombre que supone no es el corroído por el resen-

timiento, sino el que seguro de su dignidad y de su grandeza, sabe que no tiene ni puede someterse a otro amo y Señor que a Dios, y que cuando alcanza la madurez en su vida, le somete su libertad guiada por la gracia.

La democracia suareciana supone un tipo de vida humana ascendente y progresiva, tal cual la tuvieron los americanos de 1810; la roussoniana, un tipo de vida descendente y resentida, tal cual la tuvo el "citoyen" francés, esclavizado por el sistema político imperante.

Luego la conclusión es clara: no fue Rousseau, sino Suárez el inspirador de la Revolución de Mayo.